

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2003, 305 s.

Polska literatura naukowa dotycząca problematyki Starego Testamentu nie obfituje w szczegółowe monografie. Łukę tę stara się wypełnić dr Łukasz Niesiołowski-Spanò przez swoją pracę poświęconą mitom etiologicznym starotestamentowych miejsc świętych. Należy cieszyć się, że w języku polskim udało się opublikować obszerną, bo ponad 300-stronicową monografię czerpiącą pełnymi garściami z najnowszych badań biblistycznych na świecie. Jest to tym bardziej istotne, że dotychczas literatura polskojęzyczna niemal nie zajmowała się omawianym zagadnieniem.

Na wstępie konieczne jest zaznaczenie, że praca Niesiołowskiego-Spanò jest pracą historyka religii, nie zaś teologa, choć zapewne i teolodzy zajmujący się Biblią skorzystają z jej lektury. Zresztą sam tytuł, mówiący o mitach biblijnych, wskazuje na sposób podejścia do problemu. W niektórych bowiem środowiskach wciąż istnieje obawa przed użyciem pojęcia mitu w odniesieniu do Biblii. Zawęża się w nich zastosowanie terminów „mit”, „mityczne” jedynie do religii politeistycznych. Prowadzi to do paradoksalnych sytuacji, kiedy w odniesieniu do Mezopotamii mówimy na przykład o micie o potopie, zaś ta sama opowieść biblijna mitem już nie jest. Niestety wydaje się, że autor potraktował z kolei ów termin nazbyt szeroko. Definicja mówiąca, że mitem jest „tekst uważany [...] przez społeczność, w której funkcjonuje, za święty” (s. 16), budzi zastrzeżenia. Zresztą sam autor zdaje sobie sprawę, że w ten sposób cała Biblia musiałaby zostać określona jako mit, podobnie jak wszystkie święte księgi świata. Od tak skrajnego sądu autor się odżegnuje, podkreślając, że w recenzowanej pracy Biblia nie jest rozumiana jako „słowo prawdy”, a zatem tekst święty. W ten jednak sposób niepostrzeżenie zmienia punkt widzenia czytelnika. Wszak wcześniej zaznaczył, że chodzi o badanie „funkcji, jaką pewne teksty pełniły w starożytnym społeczeństwie” (s. 16), a więc istotne będzie, czy to starożytni Izraelici – a nie autor książki – uznawali tekst biblijny za święty. Jeśli tak, to zgodnie z podaną definicją jednak cała Biblia będzie mitem. Autor próbuje uciec od tej niekonsekwencji mówiąc, że „mit [...] nie jest poddawany racjonalnej krytyce. Jeśli zaś staje się przedmiotem analizy

rozumowej, [...] przestaje być mitem” (s. 17). Oznacza to jednak, że aby uznać jakiś tekst za święty i prawdziwy, czyli za mit, nie można myśleć racjonalnie. Z drugiej zaś strony autor nie może odmówić starożytnym logicznego myślenia, co zresztą sam przyznaje na tej samej stronie. Kolejnym, trudnym do zaakceptowania twierdzeniem jest konstatacja, że „opowieści te [mityczne] mówią o wydarzeniach, które nigdy nie miały miejsca”. Jeśli weźmiemy pod uwagę biblijne opowieści etiologiczne, wydaje się, że jest to sąd nazbyt kategoryczny. Na przykład w rozdziale poświęconym Dan sam autor stwierdza, że nie da się wykluczyć, iż biblijna opowieść o migracji Dinitów z południa na północ może zawierać wspomnienia z przełomu epoki Brązu i Żelaza. Czy zatem mit musi mówić „o wydarzeniach, które nigdy nie miały miejsca”? Pewne konsekwencje takiego podejścia – zresztą wspólnego dla wielu badaczy – widać i w dalszych częściach pracy. Na przykład opowieści o patriarchach, czy też o Exodusie, które – zgodnie z podaną powyżej definicją – z pewnością kwalifikują się jako mity, są w wyniku tego z góry odrzucane jako sprzeczne z historią (s. 24). Nie chcą przez to bronić starych tez Johna Brighta o historyczności patriarchów, bowiem nie potwierdzają tego jakiegokolwiek źródła pozabiblijne. Nie oznacza to jednak, że określenie tej czy innej opowieści biblijnej jako mitu-legandy z góry przekreśla jakąkolwiek ich wartość historyczną. Jest oczywiste, że biblijna opowieść o Wyjściu w obecnej formie nie jest relacją historycznych wydarzeń. Czy jednak można twierdzić, że Exodus w ogóle nie zawiera elementów historycznych tylko dlatego, że jest to – wedle powyższej definicji – opowieść mityczna, a mit z założenia nie może opisywać wydarzeń prawdziwych? Taka teza jest chyba zbyt ryzykowna. Wydaje się, że powyższe problemy z określeniem mitu czy też nadmiernie szerokim jego definiowaniem wynikają z rygorystycznego założenia, iż jego wyznacznikiem jest tylko funkcja w społeczeństwie, zaś elementy formalno-literackie nie mają żadnego znaczenia (s. 16). Oczywiście problem jest złożony, a definiowanie mitu od dawna jest kością niezgody w badaniach różnych religioznawców. Być może jakimś wyjściem jest podział tego, co autor uznaje za mit, na dwie kategorie: mitu i legendy. Legenda – w odróżnieniu od mitu – może (lecz nie musi) być uznawana za prawdziwą, może być poddawana racjonalnej krytyce i wreszcie może, choć oczywiście znowu wcale nie musi, zawierać elementy historyczne. Nade wszystko zaś dzieje się w świecie ludzi w konkretnym czasie¹, nie zaś w świecie bogów w mitycznym przaczasie.

Wielką zasługą autora jest połączenie w badaniach danych biblijnych ze źródłami pozabiblijnymi, szczególnie archeologicznymi. Jest to zresztą

¹ Choć oczywiście ów czas może być fikcyjny.

jedno z podstawowych założeń badawczych Niesiołowskiego-Spanò (s. 24). Założenie to jest konsekwentnie realizowane w poszczególnych rozdziałach, przy czym materiał archeologiczny nie służy jako jedynie dodatek przydatny do zilustrowania stawianych tez, jak to dość często można zauważyć w pracach poświęconych Biblii.

Rdzeniem pracy są rozdziały poświęcone kolejno: Beer-Szebie, Betel, Dan, Hebronowi wraz z Mamre, Ofrze, Sychem wraz z Gilgal oraz miejscom świętym w Zajordanii, czyli Galed, Manachaim i Penuel. Każdy z rozdziałów podejmuje dwa problemy. Pierwszy z nich to omówienie samej legendy etiologicznej, ukazanie jej znaczenia i powiązań ze światem wierzeń. Drugi zaś to określenie czasu i środowiska, w jakim interesujące nas teksty biblijne powstawały. Omówienie pierwszej kwestii przez autora budzi uznanie dla jego erudycji i znajomości literatury, choć oczywiście nie musi to prowadzić do zgodności z przekonaniami autora. Natomiast podejście do drugiego problemu, a więc do datowania tekstów biblijnych, rodzi pewne zastrzeżenia. Dr Niesiołowski-Spanò, wraz z innymi licznymi badaczami, odrzucił tradycyjną teorię źródeł (J, E, D, P), pozostawiając z niej jedynie źródło kapłańskie (s. 22-23). Przyjmując taką tezę, należałoby jednak odpowiedzieć na pytanie, gdzie i kiedy powstało źródło P? W pracy brak odpowiedzi na takie pytanie. Zastanawiający jest także brak jakiegokolwiek wzmianki o D. O ile bowiem rzeczywiście tradycyjny czas powstania, a także samo istnienie źródła J, a w jeszcze większym stopniu źródła E, poddawane jest krytyce, o tyle źródła D i P są odrzucane jedynie w pracach autorów o poglądach, które wydają się dość skrajne². Właśnie one są jednak preferowane przez autora, co zresztą wprost zaznacza mówiąc, że w doborze literatury kierował się przyjętymi założeniami badawczymi (s. 25). Taka postawa – eliminująca już na wstępie część opracowań jako nieprzystających do *a priori* przyjętych założeń, wydaje się być metodologicznie wątpliwa. Jeśli zaś w ogóle odrzucić istnienie jakiegokolwiek źródeł-tradycji w Pentateuchu, ku czemu – jak się wydaje – skłania się autor, wówczas należałoby podjąć próbę nowego datowania całej Biblii, nie tylko opowieści etiologicznych, a nawet nie tylko Pięcioksięgu.

Ponieważ praca jest obszerna, dlatego też przedstawione zostaną sprostowania dotyczące jedynie części poświęconej Beer-Szebie. Część spośród poniższych uwag odnosi się równocześnie do kilku rozdziałów.

W podrozdziale *Dane archeologiczne* mamy do czynienia z pewnym uproszczeniem, gdy autor mówi, że „odnaleziono budowlę uważaną za sanktuarium” (s. 32). W Beer-Szebie nie odnaleziono żadnego sanktuarium, czy też świątyni, w przeciwieństwie do na przykład Arad. Yohanan Aharoni

² Stan dyskusji nad teorią źródeł przedstawiał stosunkowo niedawno w języku polskim J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg*, Kielce 2002, 93-139 (Studia Biblica, 4).

podczas swych wykopalisk odnalazł ołtarz, był on jednak zniszczony, a jego kamienie zostały użyte wtórnie do budowy magazynu w zupełnie innej części miasta³. Problemem jest, gdzie ołtarz ten stał pierwotnie. Za Aharonim jego współpracownicy z Ze'evem Herzogiem na czele uważali, że świątynia pierwotnie stała na miejscu późniejszego budynku 32, który jednak z pewnością nie miał przeznaczenia sakralnego. Mimo to, jako jedyny w Beer-Szebie, był on orientowany na osi wschód-zachód. Posiadał on zaskakująco głębokie piwnice, które – wedle tej grupy archeologów – zbudowano, aby doszczętnie zlikwidować pozostałości po świątyni. Destrukcja sanktuarium i ołtarza miała mieć miejsce podczas reformy króla Ezechiasza⁴. Zatem „budowli uważanej za sanktuarium” w Beer-Szebie nie odnaleziono, ponieważ uległa ona planowej i doszczętniej zagładzie już w starożytności. Domyśliłyśmy się jedynie, gdzie ta świątynia się znajdowała.

Podstawowym twierdzeniem autora w odniesieniu do Beer-Szeby jest teza o chtonicznym charakterze sprawowanego tam kultu. Pierwszy z argumentów mających potwierdzać taką tezę wynika z połączenia słów *b^e'ēr* (studnia) i *bôr* (dół, cysterna, grób) pochodzących zapewne od wspólnego rdzenia *b'r* (s. 42-44). Oba wyrazy wiążą się z wodą, choć pierwszy określa z założenia miejsce, skąd woda sama wypływa, drugi zaś miejsce, skąd można czerpać wodę, jeśli wcześniej się ją tam wlało. Jednak *bôr* miewa także szersze znaczenie, określając dół, dziurę w ziemi, a niekiedy wiąże się z krainą umarłych. W takim kontekście nie może to jednak być normalna cysterna pełna dobrej wody. Podobnie studnia dająca czystą wodę, a z taką mamy do czynienia w opowieści o Beer-Szebie, nigdy nie ma związków ze światem podziemnym. Jest to zresztą oczywiste, słodka woda kojarzy się na Bliskim Wschodzie z życiem, nie zaś ze śmiercią. Natomiast studnia-cysterna wyschnięta, błotnista, czyli tracąca swą podstawową funkcję, może rzeczywiście wiązać się z krainą umarłych. Podobnie słona woda, szczególnie zaś otchłań wód morskich, może wiązać się z Szeolem. Nigdy nie jest to jednak czysta, słodka woda. Potwierdzają to przykłady podawane przez samego autora. Jr 38, 6 mówi o cysternie, „w której nie było wody, lecz tylko błoto (*tîl*)”. Ewidentnie do tego epizodu nawiązuje fragment Lm 3, 53-54. Ps 40, 3 łączy dół (*bôr*) zagłady z grząskim błotem (*tîl*). W Ps 69, 15 znowu pojawia

³ Y. AHARONI, *The Horned Altar of Beer-sheba*, „Biblical Archeologist” 37 (1974), 2-6.

⁴ Z. HERZOG, A. F. RAINEY, S. MOSHKOVITZ, *The Stratigraphy at Beer-sheba and the Location of the Sanctuary*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 225 (1977), 49-58. Nie są przekonujące twierdzenia Yigaela Yadina, że w rzeczywistości ołtarz stał na kultowej wyżynie koło głównej bramy (budowla 430), a zniszczony został w wyniku reformy króla Jozjasza; zob. Y. YADIN, *Beer-sheba: The High Place Destroyed by King Josiah*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 222 (1976), 5-17.

się błoto (*tîl*), a w następnym wersie obok paszczy *b^e'ēr* mowa jest o nurcie wody (*šibbōlet*), co oczywiście wyklucza obraz normalnej studni, bo w niej woda nie płynie. Pozostałe przykłady wiążące *bôr* z Szeolem w ogóle nie wspominają o wodzie (Iz 14, 15; Ps 30, 4; Ez 32, 23; 26, 20; 32, 18). Zatem tego typu argument nie wskazuje na związek z kultem o charakterze chtonicznym.

Absolutnie nie popiera tego twierdzenia próba połączenia studni (*b^e'ēr*) z dołem (*paḥat*) (s. 44). W żadnym wypadku nie można określić wyrazu *paḥat* mianem synonimu dla *b^e'ēr*/ *bôr*, ponieważ ani razu nie łączy się on z wodą. Zresztą wbrew autorowi słownik *BDB* nie oddaje *paḥat* przez „studnia” (należałoby się tu spodziewać, tak jak przy *b^e'ēr*, przede wszystkim wyrazu „well”), lecz przez „dół” („pit”). Podobnie inne słowniki i tłumaczenia niezależnie od języka (na przykład niemieckie „Grube”, nie zaś „Brunnen”). Również wspomniany w przypisie 55 urywek Iz 24, 17-18 (*notabene* będący powtórzeniem Jr 48, 43-44a) nie świadczy o chtonicznych konotacjach studni, bowiem mowa tam o dole, zresztą cały urywek jest dobrej próby grą słów „strach” (*paḥad*), „dół” (*paḥat*) i „sido” (*paḥ*). A zatem głęboka dziura w ziemi, wyschnięta studnia lub błotnista cysterna mogą mieć związek z Szeolem, lecz studnia z opowiadania o Beer-Szebie nie mieści się w tych kategoriach. Podobnie samo nawiązanie do wody nie jest wystarczające dla dostrzegania kultu o charakterze chtonicznym, ponieważ mowa o wodzie słodkiej, nie zaś o słonych otchłaniach morza, wiążącego się z obrazem pra-chaosu i świata podziemnego.

Także odkrycia Macalistera z Gezer, gdzie znaleziono szczątki ofiar w studniach, nie stanowią potwierdzenia dla tez autora, gdyż on sam zaznacza, że nie wiadomo, czy „używano studni wyschniętych, czy wypełnionych wodą” (s. 45). Można jedynie dodać, że jeśli rzeczywiście ofiary te miały charakter chtoniczny, to z pewnością studnie były wyschnięte.

Wreszcie przytoczony późny (IV w. po Chr.), Sozomenowy opis wrzucania ofiar do studni stawia więcej pytań, aniżeli daje odpowiedzi (s. 45). Niestety Sozomen mówiąc o „pogańskim obrządku” nie wspomina, dla jakiego bóstwa miały być składane ofiary, zatem określenie kultu jako chtonicznego jest tylko przypuszczeniem. Zresztą nawet gdyby było to prawdą, to przecież mowa jest o studni koło Hebronu, nie zaś koło Beer-Szeby!

Kolejny argument mający świadczyć o chtonicznym charakterze kultu w Beer-Szebie to pojawianie się w opowiadaniu drzew, a szczególnie tamaryszka, „drzewa *par excellence* funeralnego” (s. 50). Jednak związek tamaryszka, czy też innych drzew, ze światem podziemnym jest nader słabo udowodniony i opiera się na połączeniu ze studnią, która – jak wykazano powyżej – nie wiąże się z krainą zmarłych. Zresztą sam autor pisze: „da się oczywiście wykazać pewną rolę drzew w kulcie i ich obecność w mitologii.

Nie potrafimy jednak ustalić rodzaju tego kultu” (s. 51). Nie można więc na tak niepewnej podstawie budować daleko idących teorii.

Jako następny argument za chtonicznym charakterem kultu w Beer-Szebie autor przytacza występowanie jagniąt podczas zawierania przymierza pomiędzy Abrahamem i Abimelekiem. Sugeruje przy tym, że jagnięta (*kibšōt*) są zwierzętami składanymi na ofiarę dla bóstw podziemnych, odwołując się do biblijnego uzasadnienia – jako późniejszą wstawkę – że jest to po prostu podarunek dla Abimeleka. Tezę tę opiera w dość zaskakujący sposób na opowiadaniu proroka Natana o chciwym bogaczu i biednym właścicielu jednego jagnięcia (2 Sm 12, 1-6). Autor chciałby widzieć w tym fragmencie zakamuflowany opis ofiary, pierwotnie z człowieka, a później z jagnięcia dla bóstw krainy śmierci (s. 54-57). Obraz taki wydaje się nader wątpliwy. Wyrażenie, że owieczka była „jak córka” dla biedaka, nie uprawnia do mówienia o zastępczej ofierze ze zwierzęcia ani tym bardziej nie wskazuje na chtoniczny charakter bóstw, którym ofiara miałaby być składana. Zresztą w całym Natanowym opowiadaniu nie ma ani słowa o jakiegokolwiek ofierze, lecz o uczcie wydanej dla gości. Dostrzeganie w tym opisie ofiary dla bogów podziemia wymaga wiele dobrej woli. Wreszcie nawet gdyby hipotetycznie przyjąć powyższą argumentację w odniesieniu do 2 Sm 12, 1-6, to dlaczego Abrahamowe jagnięta w Beer-Szebie miałyby również być ofiarowane dla bóstw Szeolu? Wszak sam autor podkreśla, że termin „jagnię” występuje w ośmiu miejscach w tekście masoreckim, a tylko w opowieści Natana sugerowany jest związek z krainą umarłych. Skoro w pozostałych autor nie widzi odniesienia do świata podziemnego – a wszędzie jest mowa o ofiarach, na przykład za grzechy lub związanych z oczyszczeniem z trądu – to dlaczego w opowieści o przymierzu Abrahama z Abimelekiem jagnię ma koniecznie wskazywać na ofiarę dla bóstw podziemnych?

Następnie autor sugeruje, że nazwy studni w Beer-Szebie, jakie przekazuje tekst masorecki, „powstały wskutek zmian form pierwotnych” i proponuje nowe nazwy: *šāqa* („zatapiać”) i *šāṭān* („szatan”) (s. 58). Proponowane zmiany wydają się zupełnie arbitralne. Zresztą przypisywanie szatanowi cech chtonicznych jest nieporozumieniem. Szatan to w Biblii Hebrajskiej anioł-oskarżyciel na niebiańskim dworze Jahwe (zob. Hi 1, 6-2, 7; Za 3, 1-5). Brak choćby jednego starotestamentowego fragmentu ukazującego szatana w piekielnych, podziemnych czeluściach. Obraz ten pochodzi dopiero z Nowego Testamentu i późniejszej, bogatej literatury apokryficznej.

Na kolejnych stronach autor zastanawia się, jaką formę w starożytnym Izraelu przyjmowała ofiara dla bogów podziemia. Uważa, że łamanie karku zwierzęcia wskazuje na taki właśnie cel ofiary (s. 59-62). Oczywiście jest to możliwe, jednak autor pozostawia nas w sferze domysłów, nie przedstawiając

dowodów. Fakt, że ten typ ofiary nie znalazł uznania w kulcie Żydów w czasach Drugiej Świątyni, może (choć nie musi) świadczyć o jego związku z konkurencyjnym wobec Jahwe kultem innego bóstwa. Jednak z pewnością nie można na tej podstawie wnioskować o chtonicznym charakterze takich ofiar.

Śledząc dalej kultury chtoniczne w starożytnym Izraelu, autor twierdzi, że ośrodkiem takiego właśnie kultu była Jerozolima (s. 63-64). Wydaje się, że nader kontrowersyjne tezy Hildegardy Lewy, oparte jedynie na wątpliwych porównaniach z kultem w Mekce, można pominąć. Nietrafne jest także powoływanie się na kult boga Szalima. W żadnym ze znanych źródeł nie ma on bowiem charakteru chtonicznego. W tekstach z Ugarit zwykle jawi się on jako uraniczne bóstwo związane z zachodzącym słońcem i występującym regularnie obok bóstwa jutrzeńki Szahar w niemal nierozdzielny zwrócie *šhr w šlm* (KTU² 1. 23: 52-53; 1. 100: 52; 1. 107: 43; 1. 123: 11). W pierwszym ze wzmiankowanych tekstów wydaje się mieć związek z płodnością, w drugim zaś wprost jest mowa, że Szahar i Szalim są w niebiosach, nie zaś w podziemiu. Ponadto sam Szalim występuje na listach bogów i w spisach składanych ofiar, jednak tego typu teksty nie określają bliżej jego charakteru⁵.

Kolejnym elementem rozważań autora nad kultami chtonicznymi jest obraz ziemi rozwierającej swą paszczę i połykającej niegodziwców (Lb 16, 30. 33). Sugerowany jest przy tym obraz bogini Matki-Ziemi (*'ādāmāh*) (s. 65). Jest oczywiste, że bogini uosabiająca ziemię musi mieć *par excellence* charakter chtoniczny. Podobnie jasnym jest, że świat umarłych znajdujący się pod ziemią bywa nazywana po prostu właśnie „ziemią” i to na całym Bliskim Wschodzie. Dla języka hebrajskiego będzie to *'eres*, dla ugaryckiego *arš*, dla akadyjskiego *eršetu*, zaś dla sumeryjskiego *ki/kur*⁶. Problemem jest jednak powiązanie ze sobą dwóch powyższych obrazów, a zatem czy płodna Bogini-Ziemia jest zarazem boginią krainy śmierci? Należy zaznaczyć, że tego typu połączenie na Bliskim Wschodzie nie występuje, w odróżnieniu na przykład od Grecji (Kora – Persefona). W Mezopotamii spotkać można cały szereg bogiń-matek, związanych z płodnością ziemi. Są to: Aruru, Mami/Mama, Ninmah/Ninhursaga. Nigdy jednak nie są one łączone z przerażającą boginią świata podziemnego Ereszkigal. Podobnie wśród Zachodnich

⁵ Zob. najnowsze tłumaczenia tekstów z Ugarit wraz z komentarzami: *Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S. B. Parker, Atlanta 1997 (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series, 9); D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002 (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World, 10). Związku Szalima z podziemiem nie potwierdza także najnowszy słownik ugarycki: G. del OLMO LETE, J. SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, t. 1-2, Leiden 2003 (Handbook of Oriental Studies. Section 1: *The Near and Middle East*, 67).

⁶ O tego typu nazwach świata umarłych zob. w klasycznej pozycji: K. TALLOVIST, *Sumerish-akkadische Namen der Totenwelt*, „Studia Orientalia” 5 (1934), 1-46, szczególnie 8-17.

Semitów związana z wegetacją i płodnością Aszera/Aszirat nie była łączona z krainą umarłych. Natomiast pan tejże krainy, bóg śmierci – Mot, często bywał przedstawiany jako wiecznie głodny potwór (KTU² 1. 4. VIII: 17-20; 1. 5. I: 19-22; 1. 5. II: 2-4; 1. 6. II: 17-19) z przepastną gardzielią (KTU² 1. 5. I: 6-8; 1. 5. II: 3-6). Nie ma jednak mowy, aby utożsamiać go z jakąkolwiek boginią płodności. Podobnie jest przedstawiany w Biblii Szeol, jako nigdy nie syty, z szeroko rozwartą paszczą (Prz 1, 12; 30, 16; Iz 5, 14; Ha 2, 5)⁷. Nie można jednak łączyć tego obrazu z boginią-ziemią przyjmującą ofiary. Mowa tu przecież o krainie śmierci, a nie o bóstwie dającym życie. Oczywiście teoretycznie możliwe jest zlanie się tych dwóch wyobrażeń. Można wyobrazić sobie, że aby ziemia wydała swój plon, musi najpierw pożreć swą ogromną paszczą ofiarę z człowieka. Jednak takie założenie wymaga jakiegoś potwierdzenia w źródłach bliskowschodnich, inaczej personifikacja *’adāmah* jako głodnej bogini ziemi i podziemia pozostanie czysto hipotetyczna. Co ciekawe, na Bliskim Wschodzie pojawiają się bogowie, a nie boginie, łączący w sobie aspekty płodności i chtoniczności. Takim właśnie bóstwem jest mezopotamski Dumuzi, za życia opiekun wegetacji, po śmierci jeden z sędziów w krainie śmierci. Spoza semickiego kręgu można wymienić egipskiego Ozyrysa, który oczywiście jest władcą umarłych, jednak bywa przedstawiany jako pan zboża, którego kłosa wyrastają z ciała bóstwa. Bez odpowiedzi – ze względu na ubóstwo materiału źródłowego – pozostaje pytanie, czy tego właśnie typu bogiem nie jest Baal-Peor, o którym autor pisze na s. 65-66. Słusznie przy tym wskazuje na możliwe związki tego boga z kultem zmarłych. Szkoda jedynie, że tego wątku, gdzie rzeczywiście należy dostrzegać chtoniczne bóstwo władające zmarłymi, nie rozwinął szerzej. Omawiając go powołał się jedynie na komentarz Marvina Popa do Pieśni nad Pieśniami. Tymczasem już mistrz tego uczonego, Mitchell Dahood, w komentarzu do Psalmów sugerował chtoniczność Baal-Peora⁸. Podobne zdanie można znaleźć w cytowanych przez autora gdzie indziej pracach poświęconych kultowi zmarłych w Izraelu⁹.

Na koniec należy zastanowić się nad ustaleniem daty powstania etjologicznej legendy o Beer-Szebie. Autor jako *terminus ante quem* przyjmuje czas powstania apokryfów i tekstów z Qumran wspominających o zawar-

⁷ Nicholas Tromp sugerował, że również w innych fragmentach biblijnych „głód” ma związek z Motem. Wymieniał przy tym: Pwt 32, 24; Ps 33, 19 i Jr 18, 21. Tezy te należy jednak przyjmować z dużą ostrożnością. Zob. cytowaną przez autora pracę: N. J. TROMP, *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Roma 1969, 108-109.

⁸ M. DAHOOD, *Psalms III*, Garden City 1970, 73-74 (The Anchor Bible, 17a).

⁹ K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986, 231-233; T. J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989, 167. Zastanawia pominięcie w przypisach hasła *Baal of Peor* z często cytowanego przez autora

ciu przymierza w Beer-Szebie. Już na wstępie poddaje jednak w wątpliwość pewność datowania 4QpaleoGenesis^m na połowę II w. przed Chr. Następnie dla Księgi Jubileuszów proponuje lata trzydzieste II wieku, choć – jak sam zaznacza – zwykle przyjmuje się początek II w. przed Chr. (s. 68-69). Dr Niesiołowski-Spanò bardzo słusznie sugeruje, że tekst mówiący o Beer-Szebie powinien powstać w czasie, gdy miejscowość ta miała jakieś znaczenie dla twórców Biblii. Odwołuje się więc do materiału archeologicznego, wskazując, że Beer-Szeba przeżywa dwa okresy rozwoju: w czasach podzielonej monarchii i w okresie hasmonejskim. Autor wybiera ten drugi, ponieważ uważa, że powstanie etiologii Beer-Szeby wiąże się z bieżącą polityką Hasmoneuszy. Idumea (a wraz z nią sama Beer-Szeba) została podbita przez Jana Hirkana w latach 129-126 przed Chr. Dr Niesiołowski-Spanò proponuje więc następującą rekonstrukcję: szykując się do wchłonięcia nowych terenów Jan Hirkan stara się znaleźć jakąś ideologiczną podbudowę dla swych zamiarów. Stąd w jego otoczeniu powstaje opowiadanie „o ‘żydowskości’ miasta położonego na dalekim południu... Opis przymierza zawartego przez Abrahama i Izaaka z obcymi mógł odzwierciedlać dążenia elit żydowskich do zawarcia układów politycznych z sąsiednimi ludami” (s. 70). W ten sposób autor podważa opis Józefa Flawiusza mówiący o zbrojnym podboju Idumei i przymusowej konwersji jej mieszkańców na judaizm, proponując w zamian pokojowe przymierze „między autonomicznymi partnerami”. Takie rozumowanie ma jednak kilka słabych punktów. Po pierwsze zakłada, że Józef Flawiusz nie mówi nam prawdy, choć trudno o jakiegokolwiek potwierdzenie takiej tezy. Po wtóre ukazuje nam obraz równych partnerów zawierających przymierze, podczas gdy w rzeczywistości nigdzie nie słyszymy choćby o politycznej autonomii Idumei w ramach państwa Hasmoneuszy. Zresztą jaki cel miałoby Idumejczy w dobrowolnym podporządkowywaniu się Judzie? Raczej oczywiste wydaje się rozumowanie, że jeśli Juda chciała przejąć kontrolę nad tym rejonem, musiała go podbić. W tej sytuacji nie ma sensu tworzyć jakichś ideologii, bo o wszystkim i tak zdecyduje siła miecza. Zresztą owa ideologia musiałaby powstać na wiele lat przed zajęciem Idumei. Wszak nawet przyjmując lata trzydzieste II w. przed Chr. jako czas powstania Księgi Jubileuszy, oczywiste jest, że biblijna opowieść istniała już wcześniej i cieszyła się na tyle dużym autorytetem, że została wykorzystana w nowopowstającym dziele. Nie ulega wątpliwości, że etiologiczna legenda zawarta w Biblii musiała więc istnieć już na długo przed

słownika *DDD*, mimo że jego twórca K. Spronk, podobnie jak w powyżej wymienionej książce, również widzi w Baal-Beerze władcę umarłych.

latami trzydziestymi II w. W ten sposób należałoby założyć, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę czas powstania 4QpaleoGenesis^m, że oto niemal od razu po wybuchu powstania Machabeuszy rodzi się koncepcja przymierza z Idumejczykami, mimo że zrealizowana ona zostanie dopiero w około trzydzieści lat później. Teza taka wydaje się wątpliwa. Oczywiście cała koncepcja zupełnie upada, jeśli przyjmiemy, że Księga Jubileuszy powstała na początku II w. przed Chr., ponieważ nie sposób mówić o polityce Hasmoneuszy przed wybuchem powstania machabejskiego.

Można jednak wyobrazić sobie, że oto mamy do czynienia nie z planami bieżącej polityki, lecz z wizjami wybiegającymi daleko naprzód. Przy takim założeniu opis przymierza w Beer-Szebie nie jest uzależniony od czasu wybuchu walk z Seleucydami, czy też od początku monarchii hasmonejskiej. Niestety w ten sposób praktycznie każdy moment po upadku Jerozolimy mógłby okazać się odpowiedni dla powstania tego typu dalekosiężnych planów. Jedynym warunkiem dla powstania tego typu tekstu jest, jak pisze autor, „okres wzmożonej aktywności pisarskiej, służącej zarówno doraźnej polityce, jak i uporządkowaniu starszego materiału biblijnego” (s. 70). Czy to w niewoli w Babilonie, czy też w małej perskiej prowincji Żydzi mogą marzyć o odtworzeniu dawnej wielkiej monarchii. W obu przypadkach ich nadzieję podtrzymuje wspomnienie świetności czasów Dawida i Salomona.

Zatem powiązanie legendy etiologicznej Beer-Szeby z polityką hasmonejską napotyka na poważne przeszkody. Przeczyć takiej koncepcji zdają się Józef Flawiusz oraz względy chronologiczne związane z powstawaniem pism qumrańskich i apokryfów. Podobne kłopoty napotyka autor i w innych rozdziałach, gdzie także sugeruje hasmonejskie pochodzenie etiologicznych tekstów Pięcioksięgu. Wątpliwości budzi także dostrzeżenie w Beer-Szebie kultu o chtonicznym charakterze. Jest to oczywiście możliwe, wydaje się jednak, że wymaga znalezienia solidniejszych argumentów. Podobne problemy stwarza dostrzeżenie kultów chtonicznych w następnych rozdziałach.

Pomimo podnoszonych zastrzeżeń omawiana praca jest wartościową pozycją w polskich badaniach nad Biblią. Cechuje się cennym połączeniem danych archeologicznych z biblijnymi. Przywołuje wiele najnowszych publikacji, często niedostępnych w polskich bibliotekach. Z pewnością stanowi wyzwanie intelektualne dla tych spośród czytelników, którzy nie zgadzają się z tezami autora.